

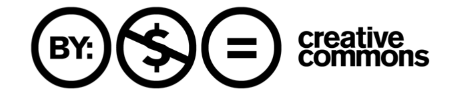
Michel de Certeau

Une pratique sociale de la différence : croire

In: Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979). Rome : École Française de Rome, 1981. pp. 363-383. (Publications de l'École française de Rome, 51)

Résumé

Dans une société, le croire renvoie à de l'autre et à un futur, il fait crédit. Ainsi peut-il solidariser les membres du groupe dans un réseau de dettes et de droits. Chaque croyance énoncée met en rapport un dire avec un faire qu'elle fait faire ou s'attend à voir faire. Elle repose sur l'existence d'autorités (ses répondants) et d'autres sujets qui la partagent (les croyants). Elle dessine un système de confiance, de crédit et de promesses différées, dont les institutions donnent la garantie et définissent le vraisemblable manifesté dans le tissu des pratiques.



MICHEL DE CERTEAU

UNE PRATIQUE SOCIALE DE LA DIFFÉRENCE : CROIRE

Au terme des communications qui ont montré la subtile complexité du croire et du faire croire, mon exposé n'a évidemment pas la prétention d'analyser ce champ labyrinthique, souvent indécis et très disputé. Il le traverse en proposant quelques hypothèses qui concernent le fonctionnement *social* du croire. Sans qu'il y ait lieu d'y insister, il est bien évident qu'en cette matière toute réflexion tient du récit de voyage. Elle dessine un cheminement parmi des paysages habités – sinon hantés – d'expériences. À présenter la croyance à certains de ses carrefours, j'essaie donc seulement d'introduire dans un débat commun quelques effets d'un itinéraire particulier.

I – Le différé

En ses origines védiques (*'sraddhä*) et latines (*credo*), le terme *croire* présente une constellation d'usages. Il fournit déjà un champ d'hypothèses. «Véritable fossile morphologique», il signifie tantôt avoir confiance en quelqu'un ou quelque chose, tantôt croire à la réalité ou à ce qu'on voit, tantôt se fier à ce qui est dit[1]. Sous ces trois formes, qui concernent soit un acteur (personne ou objet), soit un référentiel, soit un dire, le croire pose un rapport à *de l'autre*. Sous ce triple aspect, il implique toujours le support de l'autre, qui figure ce sur quoi on doit pouvoir compter. Aussi, dans les exemples que cite Georges Dumézil (Numa, etc.), ce rapport a-t-il également la figure d'un «commerce». Il obéit à l'éthique du *do ut des*. Une loyauté est requise des partenaires, supposés «réguliers». Par là se dessine déjà l'ombre portée et le contraire du croyant : le renégat ou le traître.

Le croire tient donc entre la reconnaissance d'une altérité et l'établissement d'un contrat. Il disparaît si l'un des deux termes fléchit. Il n'y a plus

[1] Georges Dumézil, *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969, p. 47-59 (*«Credo* et *fides»*).

de croire là où la différence est effacée par une procédure qui égaliserait les partenaires et leur donnerait une maîtrise mutuelle du contrat; il n'y en a plus là où la différence est exorbitée par une rupture du pacte. L'oscillation entre ces pôles permettrait déjà, dans le champ des croyances, une première classification qui pourrait aller, par exemple, depuis la fidélité (qui privilégie l'alliance) jusqu'à la foi (qui insiste sur la différence).

Analysant le *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Émile Benvéniste reconnaît dans le fonctionnement du *kred* (*Credo*), qu'il range parmi les «obligations économiques», une séquence liant une donation à une rémunération. Croire, dit-il, c'est «confier une chose avec la certitude de la récupérer»[2]. Un aller et retour de la «chose» marque par une séparation entre des moments celle qui distingue ses propriétaires successifs. La communication qu'établit le bien mis en circulation pose une distinction de *lieux* (les détenteurs de la «chose») par une distinction de *temps*. Elle temporalise la relation de l'*un* à l'*autre*. L'objet de l'échange est lui-même altéré par cette distance entre des moments, puisque le dû – ou l'attendu – n'est pas la même chose que le donné, mais un *équivalent* : l'analogie entre l'offert et le reçu serait le travail du temps sur leur identité. La séquence du don et de la restitution articule donc temporellement une économie de l'échange. Elle se développera d'ailleurs du côté de la *créance*, du créancier et, plus explicitement, vers le *crédit*, où Marx voit «le jugement que l'économie politique porte sur la moralité d'un homme»[3].

Semblable, par sa forme, au *voir* tel que l'analyse Merleau-Ponty[4], le croire se présente comme un entrelacs d'opérations, une combinatoire de dons et de dettes, un réseau de «reconnaissances». C'est d'abord une «toile d'araignée» organisant un tissu social[5]. La différence qui le distingue du *voir* ou du *savoir* n'est pas d'abord caractérisée par la valeur de vérité dont une proposition est susceptible – question qu'a exorbitée une épistémologie –, mais par cette inscription du *temps* dans une relation de sujet à sujet. Lorsque cette relation ne sera plus soutenue et structurée par une temporalisation, elle se muera en un rapport de sujet (connaissant) à objet (connu). Dans les relations sociales, la question du croire est la question du temps.

Le «croyant» abandonne un avantage présent, ou quelque chose de ses prétentions, pour faire crédit à un destinataire. Il creuse en lui-même un

[2] Émile Benvéniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1, ch. 15, p. 171-179.

[3] Cit. dans Pierre Bourdieu, *Avenir de classe et causalité du probable*, dans *Revue française de sociologie*, XV, 1, janvier-mars 1974, p. 23, n. 29.

[4] Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

[5] Cf. W. V. Quine et J. S. Ullian, *The Web of Belief*, New York, Random House, 1970.

vide relatif au temps de l'autre, et, dans les intérêts qu'il calcule, il crée un déficit par où un avenir s'introduit dans le présent. Ainsi prend forme une problématique de société : des vouloirs indépendants se distinguent entre eux par la durée qui retarde l'appropriation. Une *pluralité* et une *historicité* se nouent dans l'acte qui pose, par le même geste, un partenaire *différent* et une restitution *différée*. Cette pratique temporelle de la différence donne toute sa pertinence sociale au *délai*. C'est par ce « différé » que le croire se sépare d'abord du voir.

Mais il est aussi l'acquisition d'un droit. Il a valeur de « reçu ». La chose donnée est échangée contre un droit qui place l'autre – et le temps lui-même – dans un réseau d'*obligations*. Elle entre dans un champ d'opérations socio-historiques qui permettent une gestion collective de l'autre et du temps. Les modes et la durée de sa circulation sont placés sous la garantie et le contrôle des règles concernant la communication – un droit, des coutumes, etc. Si le don « sacrifie » à ces règles (l'acte de « confier une chose » relève aussi d'obligations), si par là il les actualise, il en tire également profit; il est soutenu par elles, et le donateur acquiert par son sacrifice le droit d'être soutenu. Le différé marque donc également le rôle, et le prix, des contrats collectifs. À la croisée d'une pratique du temps et d'une symbolique sociale, le croire est, par ses développements, ses retraits et ses déplacements, un lieu stratégique de la communication.

Le plus souvent, il a pour forme une *parole*, qui remplit l'intervalle entre une perte présente (ce qui est confié) et une rémunération à venir (ce qui sera récupéré). Biface, la parole tient à ce présent d'une perte et à cet avenir escompté. Elle a pour statut (mais n'est-ce pas celui de toute parole?) de dire à la fois l'absence de la chose qu'elle représente et la promesse de son retour. C'est une convention passée avec la chose qui n'est plus là mais dont l'abandon a payé la naissance du mot, et c'est un droit acquis sur l'usage futur de son référentiel. Aussi la parole entretient-elle une relation privilégiée avec le croire : comme l'acte de dire, l'acte de croire articule sur la chose disparue et attendue la possibilité sociale d'un « commerce ». Dans les deux cas, une perte autorise un escompte. Entre les trois termes que distinguait Dumézil – un acteur, un réel, un dire –, il y a donc disparité. Par rapport au croire, le dire a en effet la double fonction d'en indiquer un type particulier d'*objet* (on peut croire à une parole, à un récit, etc.) et d'en fournir un *modèle* général (le dire et le croire reproduisent la même structure).

À cette homologie entre le croire et le dire, on peut ajouter ce qui rapproche le croire du *sacrifice*, ou du moins de l'analyse que Durkheim en faisait. Pour Durkheim en effet, le sacrifice instaure et représente la société :

par ce qu'il enlève à l'autosuffisance individuelle, il grave sur le propre de chacun (sur le corps ou sur les biens) l'existence de l'autre, mais la pluralité ainsi produite a déjà valeur contractuelle; le code de l'échange social qui s'inscrit sur la nature individuelle en la mutilant la transforme ainsi en blason d'une socialité[6]. La place faite à l'autre par le don a valeur de convention avec l'autre. Dans l'ordre de la (re)connaissance, le croire serait l'équivalent de ce qu'est le sacrifice dans l'ordre des pratiques. Il creuse dans une autonomie la marque de l'autre; il perd un présent pour un futur; il «sacrifie», c'est-à-dire il «fait du sens» (*sacer-facere*), en substituant un dû à un avoir.

Dans une société, le croire empêche donc l'unification totalisante du présent. Il y crée un renvoi à de l'autre et à un futur. Il évite aussi la dissémination. Il crée un réseau de dettes et de droits entre les membres en groupe. En somme il garantit une socialité fondée sur une durée. Il sert de ressort à un système d'assurances où les contrats sociaux se gèrent en termes de temps séparés. Il est essentiel aux collectivités qui articulent temporellement les relations humaines. On peut en inférer que plus une société échappe à la loi du temps (par exemple en constituant des lieux scripturaires où le savoir peut être capitalisé dans un présent), moins elle accorde d'importance au croire.

La même problématique se retrouve au niveau d'une micro-sociologie des groupes. Les pratiques quotidiennes relèvent de systèmes d'*expectation* qui renvoient à «un ordre légitime de croyances concernant la vie en société». Des attentes (*expectancies*) s'appuient sur des croyances (*beliefs*). Un système du croire lie des conduites présentes à un futur qui leur échappe. Ainsi les gestes d'entraide, d'hospitalité ou de politesse fonctionnent sur le droit qu'elles donnent de *s'attendre à du répondant*. Les pratiques quotidiennes se développent sur un «fond (*background*) d'expectations»[7]. Elles supposent tous ces rites sociaux qui jouent sur des temps différés. Avec plus ou moins de virtuosité, elles «exécutent» et elles «interprètent» (comme on le fait pour un morceau de musique) les codes d'attente propres à un groupe.

À cet égard, et de nouveau, le langage vaut ici comme un modèle général, en organisant un réseau formel d'attentes mutuelles. Par exemple,

[6] Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, 1968.

[7] Harold Garfinkel, *Studies in the Routine Grounds of Everyday Activities*, dans David Sudnow (éd.), *Studies in Social Interaction*, New York, 1970, p. 1-30.

la syntaxe prévoit des concordances internes, c'est-à-dire ce que chaque position permet d'attendre d'autre et d'équivalent après elle. Mais plus fondamentalement, la langue entière suppose que du sens doit *répondre* à ce qu'elle articule, et qu'elle a acquis un droit symbolique sur le référentiel dont elle est pourtant séparée. L'acte de parole est lui aussi fondé sur l'expectation qu'il y a du répondant, et que l'énoncé « donné » à l'autre sera, sur le mode d'une équivalence et non d'une identité, restitué au donateur-locuteur.

De bien des manières, un réseau de crédibilité soutient les conventions qui règlent la communication sociale. Entre partenaires, il permet aussi toute sorte de jeux, manipulations et effets de surprise avec ces conventions (faire croire qu'on croit, ou qu'on ne croit pas, etc.). Mais essentiellement le croire fait de l'altérité du temps (ou de la non-immédiateté) une pratique de la communication. Il fonctionne là où seule une durée peut retourner la position du donateur en celle de bénéficiaire ; là où un temps de l'autre jette l'ombre d'un délai et donc l'incertitude d'une différence sur l'adéquation de l'offert et du rendu. À ce principe d'une socialité historique, s'oppose un principe de scientificité (ou de « vérité ») qui, en éliminant le retard d'un temps différé, en pratiquant l'immédiate coïncidence entre le donné et le reçu, a pour index le *voir*.

II – Le dire et le faire

Le croyant dit : « Je crois que tu (re)viendras ». Il se soutient de l'autre, même si, en bien des cas, l'autre est apprivoisé, parfois contrôlé, voire domestiqué par les règles sociales qui « assurent » le créditeur contre le risque du temps. Il se situe dans cet entre-deux, dans le suspens qui sépare ce qu'il a fait de ce que l'autre fera. Un dire occupe cet espace : une promesse, une convention, une confession de « foi », etc. Mais ce dire suppose et vise un faire. Le croire est le lien, distendu, qui attache par une parole deux gestes distants. Par là il noue un dire à un faire. Réciproquement, cette inscription du dire dans le faire et du faire dans le dire constitue le croire en pratique expectative. Sous cet angle, la formule indiquant au croyant sa position pourrait être : Tu le crois si tu le fais, et si tu ne le fais pas, tu n'y crois pas. Cet axiome vaudrait déjà pour un grand nombre de sociétés traditionnelles stables, par exemple pour l'ancien Israël ou pour la Rome antique. Les croyances y ont la forme de pratiques. Aussi,

comme le sacrifice grec[8], sont-elles interprétées par l'anthropologie comme un ensemble d'« activités ritualisées »[9] qui enferment la promesse ou la confiance dans l'objectivité d'un geste.

Qu'elles aient pu être considérées comme des *représentations* susceptibles ou non de recueillir un assentiment individuel ou collectif (du type : « j'y crois » ou « nous n'y croyons pas »), c'est en partie un effet de l'interprétation historique, fondée sur les *énoncés* qui survivent à des pratiques aujourd'hui disparues. On suppose alors à ces fragments détachés la valeur d'assertions concernant des êtres (surnaturels, divins, etc.) ou des vérités que l'éloignement nous fait placer sous le signe de la crédibilité justement parce que nous n'y croyons plus. Autrement dit, la croyance devient un énoncé (une affirmation) lorsqu'elle cesse d'engager une pratique contractuelle. Se poser la question : « Est-ce que j'y crois ? », c'est sortir déjà du champ de la croyance et la tenir pour un objet intellectuel indépendant de l'acte qui l'affirme comme une relation. La croyance n'est plus qu'un dire lorsqu'elle cesse d'être un engagement relationnel, c'est-à-dire lorsqu'elle cesse d'être une croyance.

L'isolement du dire résulte aussi de l'histoire, plus récente, qui a rendu possible, entre croyances et pratiques, une coupure désormais tenue pour une évidence. Trois siècles de polémiques entre la « science » et les « superstitions » ont séparé les pratiques elles-mêmes en deux moitiés bien inégales et affecté chacune d'une destinée bien différente : l'une est faite de ce qui constituait ces pratiques en expectations mutuelles et elle est devenue le reste superfétatoire d'un passé, la maladie qui compromet la seconde moitié; l'autre, relative à une opérativité de ces pratiques, est devenue l'objet d'une rationalisation technique, une moitié isolée, analysée, distribuée en éléments combinables en vue d'une meilleure efficacité. Cet éclatement a donné lieu, d'un côté, à des représentations appelées « croyances » justement parce qu'on n'y croyait plus et qu'elles ne fonctionnaient plus comme des alliances sociales, et de l'autre côté, à des conduites objectives (médicales, commerciales, éducatives, culinaires, etc.) qu'il fallait amener au statut de techniques et donc traiter comme des séries de gestes relatifs à des opérations fabricatrices[10].

[8] Cf. Marcel Détienne et Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

[9] Jean Pouillon, *Remarques sur le verbe croire*, dans Michel Izard et Pierre Smith (éd.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, p. 43-51.

[10] Cf. M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 153-212 (*La formalité des pratiques*).

Ce clivage s'accentue d'ailleurs dans les sociétés complexes où coexistent des systèmes de crédit hétérogènes entre eux, stratifiés, fragmentés et imbriqués. Les mêmes pratiques y obéissent à des codes qui divergent sur ce à quoi elles donnent le droit de s'attendre. Les mêmes conventions de crédit se pratiquent de façon contradictoire. Les croyances et les conduites entretiennent donc des relations de plus en plus instables. Les combinaisons se multiplient entre ce qui devient des « convictions » et ce qui devient des « comportements ». À l'inverse de ce qui se passait dans bien des sociétés traditionnelles, la pratique n'est plus la transparente objectivité d'une croyance. Il faut les distinguer, et cette distinction même, verbale et opératoire, est devenue notre pratique croyante contemporaine; elle fait partie des gestes auxquels nous supposons un répondant.

L'autonomie de ces deux éléments n'est pourtant pas si rapide ni si radicale. Ainsi l'action politique qui se substitue à des pratiques religieuses garde la trace des attentes salvatrices qu'elle veut effacer avec une théorie de la révolution ou du bien-être. Ces « convictions » passées, désorbitées des pratiques qui les articulaient, s'objectivent dans les stratégies qui sont supposées les remplacer. Inversement, des gestes qui survivent à l'effondrement du système d'échanges d'où ils recevaient leur légitimité publique demeurent déterminants, tout illégitimes qu'ils soient, dans le paysage mental qui leur est devenu étranger. Ils sont là, actifs mais illicites, avec le statut de « superstitions », c'est-à-dire, très exactement, de « survivances »[11].

L'important ici, c'est que, même dans ces cas extrêmes, les croyances demeurent l'index de pratiques qui les soutiennent et qu'elles visent. A propos du mauvais œil, Benedetto Croce disait : « C'est faux, mais j'y crois ». Cette croyance, exilée du savoir scientifique (il sait que c'est faux), chassée aussi de la configuration épistémologique dont elle relevait (c'est la relique d'une cosmologie), reste indissociable de choses à ne pas faire (accepter l'éloge, cela porte malheur) ou de précautions à prendre (porter des amulettes, dire ou faire le chiffre cinq, etc.). La croyance de Croce est un geste qui transgresse l'orthodoxie culturelle. Il en va de même pour tant d'autres, qui sont en fait des pratiques ménageant des contrats avec un futur plus ou moins privé de légitimité par le discours public. Certes,

[11] Cf. Émile Benveniste, *Vocabulaire. . .*, *op. cit.*, t. 2, p. 273-279, à propos de *superstitio*, qui désigne ce qui « survit » ou « subsiste ». C'est d'ailleurs par « survivance » que l'anthropologie anglaise a remplacé « superstition ». Cf. P. Saintyves, *Les origines de la méthode comparative et la naissance du folklore. Des superstitions aux survivances*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 105, 1932.

d'avoir été déshéritées par le système officiel du crédit, elles reçoivent un rôle nouveau, plus modeste. À l'intérieur des opérations qui garantissent dans une société la «récupération» répondant à un investissement, la «survivance» n'a plus de fonction *positive* reconnue. Mais elle garde – et souvent elle reçoit de cette manière – le rôle *négatif* de restreindre ces opérations publiques, de les limiter et même parfois de les suspendre par des conduites «néfastes». Les conventions passées avec des partenaires sortis de la légalité et de l'identité sociales zèbrent de gestes silencieux le champ des expectations légitimes. Ces actions rituelles tracent d'invisibles frontières dans la culture autorisée.

À la fin du XVIIIe siècle, Madame Du Deffant déclarait: «Je ne crois pas aux fantômes, mais j'en ai peur». Par les actions que lui interdit sa peur, elle indique pourtant ce qu'elle «croit» encore. Mais le terme «croire» est devenu l'objet d'un jeu de mots, un lieu équivoque. Dans le discours «éclairé» qui est supposé définir le croyable, c'est-à-dire, en fait, le pensable, le fragment d'un croire illicite se marque toujours par des conduites, mais des conduites qui, exclues de ce discours, le limitent et l'arrêtent devant les fantômes. Il y a croyance parce qu'il y a encore une pratique, mais repérable seulement par le sentiment (la peur), qui endosse toujours le déficit d'une raison des pratiques.

Les études récentes sur le *Belief* restaurent précisément sa relation à un faire. Sans doute, dans une longue tradition surtout méditerranéenne, l'*objet cru* a été isolé des démarches collectives et individuelles qu'il nouait en contrats. Coupée de l'acte qui le posait, considérée comme une «*mental occurrence*», la croyance recevait la définition, globalement négative, de correspondre à ce que l'on ne sait pas ou ne voit pas, c'est-à-dire d'être *l'autre* du savoir ou de la vue. Cette identité lui était fixée par une épistémologie qui jugeait la connaissance d'après la valeur de vérité dont un énoncé peut être affecté, et qui répartissait cette vérité d'après ses deux sources possibles, la mémoire ou l'évidence. Dans une autre tradition, surtout anglo-saxonne et liée à l'essor philosophique d'un «individualisme» qui distingue l'acte de son objet, le *Belief* apparaît sous la formalité, positive, d'un acte d'*énonciation* relatif à un (vouloir) *faire* du sujet et à un *contrat* passé entre partenaires sociaux et/ou symboliques. Il renvoie donc à un agir[12].

[12] H. H. Price (*Belief*, Londres, G. Allen and Unwin, 1969) a beaucoup travaillé à étendre et approfondir l'analyse philosophique du *Belief* comme une «disposition» à faire.

Alexandre Bain soulignait déjà que l'acte de croire (*Belief*) « n'a de sens qu'en référence à nos actions »[13]. R. B. Braithwaite voyait dans la croyance une disposition à agir « comme si » la proposition était vraie : croire, disait-il, c'est « être prêt à agir comme si *p* était vrai »[14]. La proposition est ici jugée d'après la règle monothéiste du « vrai ou faux ». Depuis Austin, on reconnaît un pullulement d'énoncés qui échappent à cette règle et qui relèvent plutôt de l'alternative « réussite ou échec » : ça marche ou ça ne marche pas. Les énoncés du *Belief* appartiennent à cette proliférante famille. Mais déjà, dans l'épistémologie de Braithwaite, colonisée encore par la question de la vérité, ils sont renvoyés à l'agir comme à l'instance pertinente.

Le croire, en effet, concerne « ce qui fait marcher »[15]. Il se mesure aux liens, plus ou moins étroits, qu'il entretient avec ce qu'il fait faire et/ou s'attend à voir faire. Massivement, il est relatif à un salut, à une réciprocité efficace, ou à la réussite d'une entreprise (« croire que le ravin n'est pas si grand » me le fait traverser plus aisément)[16]. Par contre, il disparaît quand ces liens se rompent. Même les propositions du type « Je crois qu'il fera beau demain », ou « Je crois que la planète Mars est habitée », ne se réfèrent pas d'abord à la validité d'un savoir; elles appellent des solidarités qui se fassent les répondants de projets ou de styles d'action. Le refus du vide planétaire en est encore un signe. Aussi, contrairement à ce que notait A. Quinton, il ne semble pas qu'il puisse y avoir des croyances détachables de conséquences pratiques.

Toute position comporte des bords douteux. On pourrait cependant adopter la thèse qu'une croyance dépourvue d'implications pratiques n'en est plus une. Avec la rondeur qui caractérise le style de ses dernières années, Pierre Janet disait à juste titre : « Pour nous, la croyance n'est pas autre chose qu'une promesse d'action : croire, c'est agir; dire que nous croyons à quelque chose, c'est dire : nous ferons quelque chose »[17].

[13] Alexander Bain, *The Emotions and the Will* (1859), cit. par Anthony Quinton, art. *Knowledge and Belief*, dans P. Edwards (éd.), *The Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 4, p. 351.

[14] R. B. Braithwaite, *The Nature of believing*, dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 33, 1932-1933, p. 129-146.

[15] Cf. Pierre Legendre, *L'amour du censeur*, Paris, Le Seuil, 1974.

[16] Cf. Marcus G. Singer, *The pragmatic use of language and the will to believe*, dans *American Philosophical Quartely*, 8, 1971, p. 24-34.

[17] Pierre Janet, *L'évolution de la mémoire et la notion du temps*, A. Chahine, 1928.

III – Le répondant indéfini

La «promesse d'action» concerne aussi une réalité ou un partenaire externe. Ceci nous amène à ce qui distingue la croyance d'un contrat et ne peut s'articuler en objets d'échanges garantis par un droit. Cette catégorie d'alliances constitue dans une société la région qui n'est pas encore ou ne peut pas être traitée sous la forme de liens juridiques. Les relations qui s'y présentent ont des allures de contrats, mais elles échappent aux instruments sociaux capables d'en objectiver les termes et donc d'en vérifier ou falsifier les rapports. Placées hors d'une maîtrise légale, les croyances composent une vaste zone qui tantôt s'offre aux conquêtes du droit (bien des fidélités se transforment en contrats), tantôt lui oppose un immense «reste» (ce qui résiste à la transformation juridique).

La croyance se différencie par le rôle des partenaires et par leur inégalité. Ce qui lui manque en objectivation doit être suppléé par les sujets. Faute d'assurance juridique, le croyant cherche derrière la «chose» escomptée (un avantage, le salut, une vérité) un répondant qui en fonde l'attente. Il lui faut non seulement «croire à», mais «croire en». Une confiance (*Trust*) double la croyance et la «conforte» (*Trust* vient de *fortis*, ce qui tient). Il faut supposer une garantie qui vienne de l'autre, c'est-à-dire postuler un autre (une personne, un réel, etc.) doté du pouvoir, du vouloir et du savoir qui rendront effective la «rétribution». Dans certains cas, à propos de Dieu, d'esprits ou d'humains, son existence même fait problème, mais ce n'est au fond qu'une variante par rapport à l'ensemble des éléments qui constituent la compétence du répondant et qui font face à l'hypothèse que, d'une façon ou d'une autre, il *manque*. L'interrogation née de la possibilité qu'il fasse défaut porte essentiellement sur deux points : qu'il se reconnaisse *obligé* et qu'il soit *capable* de s'exécuter. Le premier point est plutôt relatif à un dire; le second, à un faire. Le garant apparaît comme le doublet des traits qui caractérisent le croyant. Il fonctionne comme son miroir.

Mais la question est de savoir *s'il y a du répondant*. Quand la croyance s'adresse à une personne, elle manifeste mieux un déplacement qui se retrouve finalement dans toutes les croyances et qui tend à chercher toujours *plus loin* ce répondant. Comment s'assurer que le partenaire *agira* en *obligé*, qu'il sera «fidèle» à ce qui en est attendu, ou «régulier», comme disait Dumézil? Première constatation : pour supposer croyable son objet (la chose expectée), la croyance doit supposer aussi que l'autre, d'une certaine manière, «croit» aussi et qu'il se tient pour obligé par le don qui

lui est fait. Elle est *une croyance à la croyance de l'autre,* ou à ce qu'il/on fait croire qu'il croit, etc. Une croyance *de* l'autre est le postulat d'une croyance *à* l'autre.

Mais cette garantie n'est pas sûre, de sorte qu'elle va glisser derrière le premier obligé pour lui trouver, s'il vient à manquer, un héritier, un substitut plus large (la famille, le groupe, etc.) ou plus haut (une autorité supérieure, une contrainte morale, etc.), toujours plus loin. Indéfiniment d'autres doivent répondre de l'autre. Par la quête qui s'en va toujours chercher des garants derrière ceux qu'elle atteint, la croyance semble se rendre indépendante d'un interlocuteur particulier et tenter de compenser l'incertitude de chaque obligé par un renvoi sans fin à d'autres. Si des arrêts ne sont pas marqués dans ce report indéfini (on verra qu'ils le sont par des institutions), l'appel à un autre fuit vers un horizon de « fidélité » qui, sous le nom de Dieu ou de la société, ne sera que le postulat même du croire : *il doit y avoir du répondant.* Sur un mode de plus en plus tautologique et fondamental, la croyance remonte jusqu'à cette limite qui n'est que sa propre condition : seul l'a priori d'un autre qui soit « régulier » la rend possible. En dernier ressort, elle doit supposer que du Réel répondra.

Ce postulat général (présent jusque dans les démarches scientifiques, c'est trop clair) monte ou descend l'échelle des proximités, selon les conjonctures et les types de groupe. Au village, il prend la figure du voisin « régulier »; au parti, celle du leader qui a du répondant. Au contraire, en des temps d'instabilité et/ou sous la pression interrogatrice d'esprits radicaux, ce postulat s'éloigne jusqu'au point où il n'est plus que la contrainte d'une hypothèse. Ses lieux d'application et d'ancrage varient donc selon les périodes (temps de crise ou époques tranquilles), les collectivités (même dans une société stable, il y a des groupes en récession ou marginalisés) et les individus (dans un « village immobile », à quoi s'arrête la croyance d'un agonisant ou d'un esprit critique?). Ils varient aussi d'après les configurations socio-économiques, la société médiévale, par exemple, s'organisant comme une combinatoire hiérarchisée de « répondants » et de « clientèles », alors que le capitalisme la remplace par le système fiduciaire d'un équivalent général, la monnaie. Les différenciations dépendent encore d'engagements dans l'action : la diminution de la pratique fait croître le soupçon, etc.

En principe, il serait possible de classifier tous les éléments composant les géographies successives de ces « autorités » qui ont valeur de répondants et qui permettent de croire. Mais leur mobilité est un trait dominant de ces compositions de « lieux » autorisant la croyance. Tout se passe comme si l'a-priori général selon lequel il faut quelque part du répondant était, pour

des raisons pragmatiques et contingentes, placé plus ou moins près, délogé, relogé, ailleurs, selon les circonstances, et comme si, sous la pression de crises et/ou d'interrogations, il finissait par se réfugier dans ce lieu inexpugnable mais inaccessible qu'est l'impossibilité de s'en passer.

Chaque répondant particulier (ce qui, de la part de l'autre, est supposé répondre) est donc la métonymie d'une série indéfinie d'autres qui, derrière lui, ont également la double position d'être *manquants* – ils ne sont pas (encore) fidèles, ou pas (encore) là – et *fondateurs* du croire – ils «permettent» du croire, ils l'autorisent. La coïncidence du manque et de l'instauration est l'un des secrets du croire. Mais elle définit aussi l'autre lui-même : ce qui me manque est ce qui me fait marcher. Il y a d'ailleurs plus qu'une simple coïncidence : par un don (ou un sacrifice), la croyance crée la place manquante qui instaure de l'autre, mais cet autre doit précisément combler le manque. Elle *produit* cet «autre» supposé *l'assurer* contre ce qu'elle perd. Il n'est pas surprenant que le croire obéisse à cette dynamique circularité. N'est-ce pas la structure même du présent vécu? Ce présent est en effet ce qui, de se perdre, constitue l'altérité d'un futur. La croyance et le temps restent liés.

Le report du répondant se présente également sous une forme différente, qui semble d'abord concerner le croyant lui-même. Ainsi les paysans du Bocage se réfèrent non à ce qu'ils croient, mais à ce que d'*autres* croient : «Il y en a qui croient... Il y en a qui disent...» La sorcellerie, dont ils parlent ainsi, est «donnée comme croyance de l'autre»[18]. De la part de ces paysans, ce n'est pas seulement une tactique pour tenir à distance la «superstition» à laquelle l'ethnologue les identifie; c'est aussi une sécurité prise contre le scepticisme qu'il introduit, et un report vers ce qui, en fait, sert de garant à l'existence et au vouloir insaisissables de l'autre : «D'autres y croient». Il n'y a pas de certitude dans la croyance. Mais du fait que beaucoup, ou d'autres, y croient, on est en droit de supposer qu'il y a du répondant à ce qu'on craint ou espère. Le réseau secret de tous ces «autres» répond du sorcier.

Le processus du croire marche non à partir du croyant lui-même, mais à partir d'un pluriel indéfini (l'autre/ des autres), supposé être l'obligé et le répondant de la relation croyante. C'est parce que d'autres (ou beaucoup) y croient qu'un individu peut tenir pour fidèle son débiteur et lui faire confiance. Une pluralité répond du répondant. Peut-on croire seul à quelque chose ou à quelqu'un? Non, alors qu'il est possible de voir seul quelque

[18] Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977, p. 28, etc.

chose ou quelqu'un. La croyance repose sur une antériorité de l'autre qui a pour délégué et pour manifestation le *fait* d'une pluralité de croyants : « *Il y en a* qui croient... *Y en a* qui disent... » À propos des sorciers et des leveurs de sorts, les paysans du Bocage sont plus lucides, pour définir le croire, que les usagers galonnés de sa formule naïve, « je crois ». Ils indiquent son fondement réel : « D'autres y croient ».

Structure générale. On le sait, « les enfants sont comme le support de la croyance des adultes »[19], qui ne parlent de leurs propres croyances qu'au nom de l'autre. Les institutions croyantes (religieuses ou politiques) fonctionnent ainsi. Aujourd'hui les sondages, en se multipliant, jouent sur la même structure : artificiellement, ils produisent pour tous un croyable qui est en fait ce que chacun attribue à tant d'autres. Bien connus des religions, devenus également ceux de pouvoirs politiques, mille procédés produisent des croyants en faisant croire qu'« il y en a beaucoup d'autres qui croient », ou, technique plus sûre encore, en faisant état de ceux qui se mettent à croire ou à ne plus croire (qui « se convertissent »). La conviction se manipule à distance, par un travail sur ce qui semble ne pas la concerner, celle des autres. L'efficace de ce « quiproquo » (l'un est traité à la place de l'autre) rejoint d'ailleurs l'expérience d'étranges entrecroisements. Dans bien des cas, par exemple, c'est « l'incroyant » qui croit que les « croyants » croient, et cela lui permet de croire qu'il n'est pas croyant[20], – ou réciproquement.

Le fait, nécessaire à la croyance, qu'il y en ait d'autres qui croient ne cesse pourtant de se disséminer. La multiplication des pseudo-croyants (l'interview les fait proliférer) ne compense pas la diminution de leur qualité. Les « je crois » de l'opinion oscillent entre « il me semble » et « j'aime pas ». Ils se diluent dans le nombre et perdent leurs attaches à des pratiques particulières, bien qu'ils soient tous placés sous l'indice général d'une transformation de la société. Tous ces « autres » chargés, en principe, de soutenir la « régularité » du répondant n'y sont pas « pris » ou ne soutiennent rien. Cette inflation provoque un repli sur le postulat général : il faut qu'il y en ait qui croient. Des *sujets supposés croire* sont en effet la condition du croire. Pour qu'il y ait de la croyance, il faut qu'il y ait déjà quelque part du croire, – non pas des objets croyables (qui constituent seulement l'objet de l'échange), mais une position de *sujet* (ou de quasi-sujet) qui soit « régulier » et ne trompe pas. Même le travail scientifique suppose que « la matière n'est

[19] Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire, ou l'Autre Scène*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 18.
[20] Cf. Jean Pouillon, *op. cit.*, p. 48.

pas tricheuse», de sorte que si nous nous trompons, du moins «elle ne nous trompe pas»[21].

Ce qui est finalement interrogé, c'est l'autre même comme *sujet*, «répondant» qui autorise la relation; c'est l'existence d'un sujet sur lequel s'articule la possibilité de sujets croyants. Cette question a la forme de ce qu'il *faut supposer*. Elle joue sur le rapport entre une nécessité et une supposition. Figuré en fictions nécessaires qui sont des fictions de l'autre, ce rapport est l'horizon vers lequel la croyance glisse, dans une société qui a refoulé la question du sujet ou qui, du moins, l'a isolée des pratiques muées en techniques objectives. Par une série de renvois qui multiplient son *différé* initial, le croire ne cesse de reporter plus loin et vers du plus-autre l'insaisissable limite où fixer sa condition de possibilité. La question du

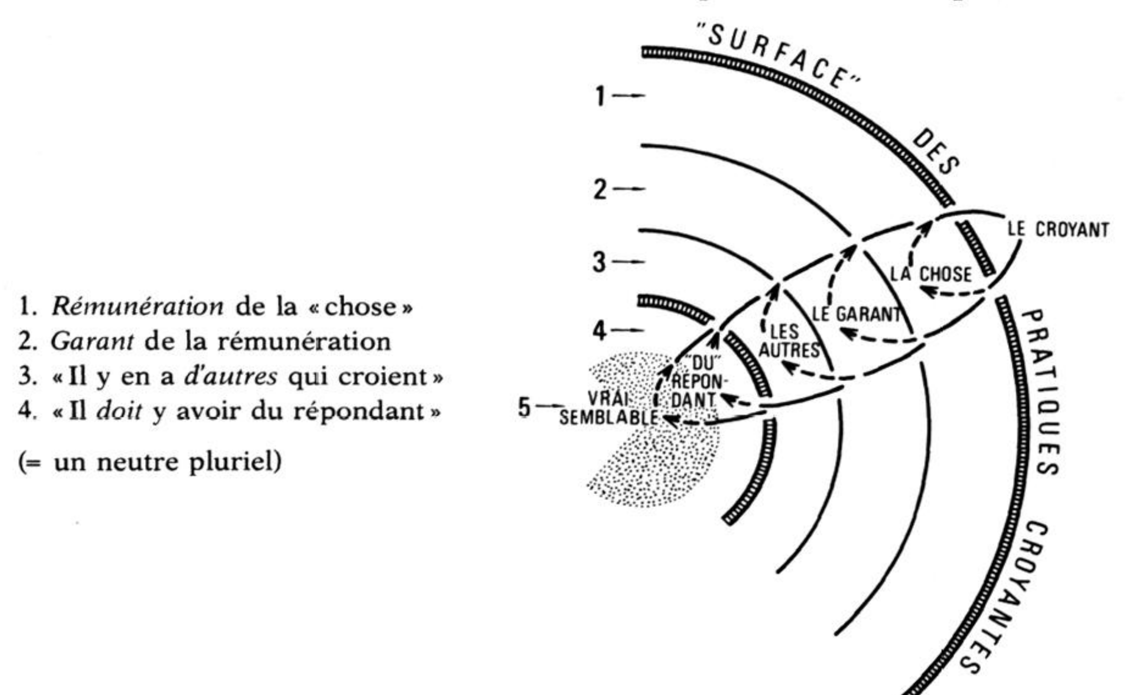


Fig. 1 – Les reports successifs du croire.

sujet n'est en somme que la question de l'autre, et elle manque de répondant.

Cette logique peut être représentée comme l'implication mutuelle de reports successifs sur des cercles concentriques (cf. figure 1), où distinguer au moins quatre types différents de renvois :

[21] Jacques Lacan, *Séminaire sur les psychoses (1955-1956)*, conférence du 14 déc. 1955.

1) celui qui remonte du croyant vers *la «chose»* dont il attend la rétribution (c'est le « différé » initial);

2) celui qui remonte de la « chose » expectée au *répondant* qui doit en assurer le retour (un répondant « régulier »);

3) celui qui remonte de ce répondant à *d'autres* qui répondent de lui (« d'autres croient », « on croit »);

4) celui qui remonte de ces autres croyants à la supposition générale qu'*il y a du répondant* (il doit y avoir quelque part – mais où? – « du » répondant qui « ne trompe pas »; il faut qu'il y ait dans le vraisemblable quelque chose – mais quoi? – qui fonde la croyance).

Les croyances pourraient être classées d'après le niveau où elles « tiennent », dans ce système de renvois qui va des actions rituelles jusqu'au vraisemblable.

IV – LE VRAISEMBLABLE

Cette remontée des croyances à leur principe tautologique, la vie sociale tend à la suspendre. Elle vise même à l'interdire. Elle s'organise de manière que *s'arrête* le report indéfini du répondant et que soit *caché* le secret du croyable. À l'effritement des croyances objectives, les institutions s'opposent, pour répondre aux nécessités de la pratique quotidienne. Ces médiations servent à la fois de butoirs aux interrogations qui menacent le croyable, d'assurances contre le vertige du doute, et d'appuis pour l'activité relationnelle de chaque jour. De façon plus ou moins transitoire et respectable (elles peuvent changer et/ou se dévaluer), ces « autorités » sont les répondants pragmatiques de la communication sociale; ce sont les autorités pratiques d'un système de crédit.

Dans le tissage serré de leurs réseaux, deux éléments dominent, distincts bien que liés : le vraisemblable et l'institution, – l'un relatif à une économie du langage, l'autre à une articulation des pratiques. Envisagés sous la seule formalité du croire (« on croit »), donc unilatéralement, ils se différencient d'abord par le fait que le vraisemblable immerge une conviction particulière dans une « autorisation » *générale* (« tout le monde sait que ... », « on dit que ... », etc.), et que l'institution détache au contraire un *spécifique* social dans la globalité du croyable (« grand-père disait ... », « l'Église affirme ... », « le parti pense ... »). Mais les deux légitiment des croyances en les référant :

1) à *de l'autre*;

2) à une fonction *énonciatrice* qui adresse en quelque sorte une demande, mais suspendue, car elle ne détermine pas ses destinataires;

3) à une *fidélité* supposée, dont les formes varient – depuis le soutien d'un être («je tiens», doit dire l'arbre, le leader ou le dieu) jusqu'à la garantie d'amour («je t'aime, je te privilégie même et surtout quand je te surveille», dit l'autorité) – et qui, valant comme fiction de *réel* (le réel ne trahit pas), répond a priori de qui s'y fie.

Ces deux figures, finalement emboîtées l'une dans l'autre, permettront de préciser le fonctionnement social du croire.

Le vraisemblable, c'est *le discours de l'autre.* Mais un «autre» qui est *neutre* et qui légitime de la crédibilité. «Neutre», car ce discours n'est le propos *ni* de celui-ci, *ni* de celui-là; il ne comporte pas un répondant particulier qui prenne en charge une promesse; il est le fait d'un sujet indéterminé: «ça dit», comme dans «ça pense». Le vraisemblable a d'ailleurs une fonction «métalinguistique», au sens jakobsonien du terme: «on dit qu'on dit...», indéfiniment; c'est un discours qui parle du discours en invoquant d'autres discours et qui constitue ainsi l'utopie du discours, son nulle part et son neutre[22].

D'autre part, et sans doute par là, il soutient une *crédibilité générale,* valable pour tout le monde et pour personne en particulier, et qui ne peut être déterminée. «Là dedans», il y a quelque chose qui peut ou doit être cru, mais quoi? Le vraisemblable est un énoncé trop large, à dessein, et qui cache son noyau de croyance. On ne peut donc pas plus préciser son contenu que son locuteur. Il a aussi l'allure d'un passé accumulé (une sagesse des autres) qui promettrait des réussites ou des protections à venir, une sorte de rémunération pour qui s'y fie, mais sans qu'il soit possible non plus de spécifier sur quoi porte ce lien et sur qui appuyer cet espoir. Simplement «quelque chose» est là qui mérite confiance, mais qui *soustrait* à toute détermination son auteur (celui qui «autorise» la confiance), son contenu (ce qui est échangé) et l'acte présent d'un dire ou d'un faire (une affirmation), c'est-à-dire les divers aspects formels de la communication.

Le vraisemblable serait plutôt le postulat universel de la communication. Là se trouve, tapie en ses replis, la condition de toutes les communications particulières. Ce postulat est dépouillé des déterminations de locuteurs, d'objets et de temps (le temps n'advient qu'à partir d'un présent) que vont lui affecter les échanges concrets. Il soutient des échanges, mais comme de loin, et ils le présupposent en jouant avec lui. L'usage qui est fait du vraisemblable est en effet caractéristique. Par exemple, dans les prover-

[22] Cf., sur ce «neutre» de l'utopie, Louis Marin, *Utopiques: jeux d'espaces,* Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 15-50.

bes – mais il en irait de même avec les clichés. « Rira bien qui rira le dernier », « il faut que jeunesse se passe », « aide-toi, le ciel t'aidera », dit le locuteur. Il n'identifie pas le sens des proverbes qu'il cite (ça reste indéterminé), pas plus qu'il ne s'identifie à leur position (c'est de l'autre, ça vient d'ailleurs), mais il en tire des effets circonstanciels; il se sert de ce fonds pour lui faire produire quelque chose d'*autre* qui est précisément relatif (contrairement au proverbe lui-même) à son interlocuteur, au sujet discuté et au moment présent. Le corpus des proverbes, d'aillcurs contradictoires entre eux, lui fournit d'une part un espace général de jeu où faire un « coup » particulier[23] et, d'autre part, une crédibilité générale (quelque chose qui est « reçu » mais indécis) sur laquelle il appuie la chose, singulière et différente, qu'il « fait passer » et entendre par eux. Crédité par un autre pluriel et neutre, ce fonds de vraisemblable permet de produire autre chose que lui. Il est la condition de ce qu'il autorise, mais il n'en est pas la cause (il ne le produit pas), ni la raison (il ne l'explique pas), ni le fondement (il n'en définit pas la vérité).

De cet étrange statut, une analyse décisive nous est fournie par Aristote dans ses *Topiques*, géniale inauguration d'une philosophie qui, avant de spécifier les opérations qui lui sont propres, trace l'aire de plausibilité qui les rend possibles sans les définir[24]. Sous ce biais (seulement), le discours aristotélicien est par rapport à ce qu'il appelle *endoxon* (le plausible) l'équivalent de ce que sont les « coups » de la conversation quotidienne par rapport au vraisemblable proverbial.

Je laisse de côté ce qu'Aristote nommait les *eikota*, c'est-à-dire les propositions conjecturales et probables en elles-mêmes (par exemple : on montre de l'affection à ceux qu'on aime), en raison de *ce* qu'elles énoncent. Ne concernent notre problème que les *endoxa*, c'est-à-dire les thèses qui sont plausibles en raison de leurs énonciateurs : « Une prémisse est *endoxale* lorsqu'elle a des répondants de poids, soit par le nombre, soit par la qualité »[25]. Aristote écrit au début des *Topiques* : « Les énoncés endoxaux

[23] Sur cette notion de « coup », cf. M. de Certeau, *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*. coll. 10/18, 1980, p. 82-89.

[24] Sur l'*endoxon*, cf. Aristote, *Topiques*, surtout I, 1 (100a-101a) et I, 10 (104a). Dans l'analyse qu'il fait de ce texte (*Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, 3e éd., 1973, p. 9-20), Jean-Marie Le Blond distingue du « probable » (reçu mais pas prouvé) le « plausible » (qui repose sur des autorités). Cette distinction, qui sépare clairement le point de vue de l'énoncé et celui de l'énonciation, n'est malheureusement pas reçue dans l'usage du français.

[25] Jacques Brunschwig, dans Aristote, *Topiques*, t. 1, Coll. Budé, Paris, Les Belles lettres, 1967, p. XXXV. Il écrit aussi : l'*endoxon* n'est pas le « probablement vrai », mais le « véritable-

sont ceux qui ont des garants réels, et qui sont autorisés ou accrédités par l'adhésion effective que leur donnent soit la totalité ou quasi-totalité des hommes, soit la totalité ou quasi-totalité des sages (*sophoi*), des représentants de ce qu'on peut appeler l'opinion éclairée»[26]. Ces énoncés offrent «la sagesse d'autrui et sa formule»[27]. L'*endoxon* renvoie donc à des locuteurs, mais indéterminés («ils disent») et à une présomption de réalité ou de vérité, mais où rien de précis n'est encore localisable.

Le travail philosophique dans cet espace de plausibilité va procéder en deux étapes. Dans un premier temps, le dire de l'autre en général (une «totalité ou quasi-totalité») est transformé de manière à devenir le dire de *quelqu'un*. Dans le «on dit» anonyme, le dialogue philosophique détache une proposition et un répondant : «Crois-tu que *p*? – Oui, en effet». Du «il y en a d'autres qui croient...», il fait sortir un «je crois *p*», c'est-à-dire un sujet, un énoncé et l'acte d'un jugement. Le premier mouvement de cet art de la guerre contre le vraisemblable concerne l'énonciation. Le second consiste à traiter l'énoncé ainsi formé et à tirer *les conséquences* de ce qui est devenu une assertion. Par là, il sera possible de mesurer sa valeur. «Crois-tu que *p*? – Oui, en effet. – Alors on peut dire...» : telle est la série complète. Dans le champ d'un vraisemblable, une question de vérité est introduite par cette opération philosophique, et elle a un double signe, qui contredit son point de départ : une délimitation (qui énonce et quoi?), une cohérence (un rapport entre un énoncé et ses conséquences). De ce qui conditionne le croire on est passé à ce que produit le savoir. L'institution va se trouver entre les deux.

V – L'INSTITUTION

Les deux mouvements de la stratégie aristotélicienne se répètent dans l'institution, mais ils s'effectuent pour mettre le croire au service d'une rationalité sociale et ils se présentent sous la forme de compromis pragmatiques. Il y a un temps relatif à l'énonciation : de ce qui est anonyme dans le «on dit», l'institution elle-même se fait le répondant et le locuteur. Il y a aussi un traitement des énoncés : l'institution les sélectionne, elle les raffine

---

ment approuvé» (*ibid.*). Cf. aussi Éric Weil, *Essais et conférences*, Paris, Plon, 1970, t. 1, p. 44-80.

[26] Aristote, *Topiques*, I, 1; 100b 21-23.

[27] W. A. De Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg, Éd. Saint-Paul, 1965, p. 76.

(sur des modes plus ou moins orthodoxes ou marginaux), elle leur donne la forme d'une doctrine exprimée en articles plus ou moins cohérents, elle les organise enfin en pratiques ou en opérations dont elle a le contrôle.

Mais, à d'autres égards, elle prend le contrepied de la tâche philosophique telle que l'entendait Aristote. Elle se porte garante du croire, et elle l'utilise à des fins sociales. En répondant de croyances (mais des croyances choisies, revues et corrigées), elle évite que le croire s'évanouisse dans l'anonymat de sa condition dc possibilité. En même temps, elle se sert de ces croyances particularisées pour découper un groupe et en articuler les pratiques. Aussi permet-elle de moins en moins les jeux de production qu'autorisait, par exemple, l'anonymat du vraisemblable proverbial. La garantie se paie de contraintes. Le prix est d'ailleurs d'autant plus élevé que les croyances ainsi assurées sont plus vitales et (par voie de conséquence) moins certaines. Réciproquement, le prix payé porte à croire qu'elles ont du répondant, de sorte qu'une institution peut élever ses prix pour faire croire qu'elle a ce que ses croyants lui demandent.

Mais c'est surtout la forme de ces contraintes qu'il faut souligner. « La famille pense... », « l'Église affirme... », « le parti déclare... » : en tant que locutrice dont les « responsables » ne sont que les délégués, l'institution a la fonction *énonciatrice* d'un (quasi) sujet. À ce titre, elle s'attache et lie ce qui, dans ses membres, ne concerne pas seulement la plus ou moins grande vérité d'un « article », mais leur propre constitution en sujet grâce à leur relation à un répondant. Bien plus qu'une vérité, la fiabilité de l'Autre, et donc la possibilité pour les croyants d'être des sujets, est la question mise en cause par les débats sur certains des articles tenus par une institution.

L'ambiguïté du mot « sujet » prend ici toute sa portée : à la fois principe de vouloir et soumis à l'autre, acteur et patient. Le « sujet », comme acteur, naît en effet d'être attendu (ou de se supposer attendu) par un répondant « régulier ». Il dépend donc de cette relation à l'autre, ou de la fiction qui la lui représente. Les rapports de la croyance avec l'institution ne renvoient donc pas seulement à l'élaboration d'un savoir ou à une articulation symbolique des pratiques. Ils mettent en jeu la question du sujet dans une société, et plus ils sont tendus, plus cette question s'exacerbe. « La grande promesse que le Pouvoir nous aime » hante toutes les formes de la docilité, et l'institution manipule, de près ou de loin, « l'in-certitude d'être aimé »[28].

Mais les institutions croyantes manipulent aussi du vraisemblable. Elles le raffinent à la manière dont une usine traite son matériau. Comme la

[28] Pierre Legendre, *op. cit.*, p. 251-252.

philosophie aristotélicienne, elles le transforment en savoir, par des procédés qui ressemblent encore beaucoup aux méthodes indiquées dans les *Topiques.* Il y a encore une continuité d'*opérations* entre le travail institutionnel et le travail scientifique. Il serait tout à fait superficiel de penser que l'un n'est pour l'autre qu'un support nécessaire mais hétérogène. Mais, avec des procédures homologues, l'institution se tient dans une région mitoyenne où il ne s'agit pas d'abord de fabriquer du savoir (supposé autonome des croyances), mais de spécialiser et, en quelque sorte, de fonctionnaliser des croyances. Elle exploite l'anonyme «on dit» (d'autres croient) pour en faire un «nous croyons». Cette opération combine une *délimitation* du vraisemblable à une *reconnaissance des limites* qu'il impose.

D'une part les institutions se découpent une place dans le champ de la fiabilité sociale d'un temps. Elles en reclassent les éléments, elles en changent les proportions, elles les organisent en articles, etc. En somme elles lui font subir une série de traitements qui permettent de considérer leurs croyances comme un vraisemblable *arrêté* (il y a détermination), *arrangé* (il y a un ordre) et *utilisable* (il y a une opérativité) qui garde pourtant des attaches nombreuses (souvent peu élucidées) avec la crédibilité générale. Mais celle-ci, en retour, impose aussi des contraintes, même si elles ne sont pas nettes. Le réemploi institutionnel ne peut pas s'effectuer hors des limites d'un vraisemblable contemporain. Il est soumis encore, sous ce biais, au fait, neutre, indéterminé, mais référentiel, qu'«il y en a qui croient» ou qu'«il y en a qui disent». D'être peu à peu détachées du «on dit» commun pour être plus cohérentes, c'est-à-dire socialement et intellectuellement conformes au groupe qui les soutient, les croyances institutionnelles perdent leur force, elles se désorbitent du croyable. Peu à peu, elles deviennent des idéologies qu'on ne croit plus. C'est le danger et la tendance de tout groupe croyant que de s'autonomiser techniquement d'un «on dit» général, diffus, incohérent, qui n'en reste pas moins le support du croyable. Réciproquement, il est normal que tous les *revivals* du croire se traduisent par un retour à ce fonds commun et par une réaction contre sa transformation technique en «doctrine» ou en «système».

Trop d'exemples, à commencer par ceux que fournissent les religions, pourraient illustrer cette tension interne de l'institution croyante entre son travail organisateur et la généralité de son postulat. D'où les relations, toujours difficiles, des fonctionnaires ou des responsables de l'institution – des techniciens – avec le «discours de l'autre» qui est à la fois, pour toute doctrine particulière, l'élément de sa fiabilité et le principe de son évanouissement. Il faudrait analyser les outils (ou les «lieux») qui articulent l'entreprise croyante sur son répondant indéfini : des locuteurs-témoins, des

miracles (le *thôma*), une narrativité qui fait parler du réel, des citations et « autorités », des voix aussi, etc. Outre ces topographies du croyable, il faudrait repérer les types d'opérations qui manipulent et transforment le vraisemblable en utilisant ces outils : techniques de persuasion, procédures de « naturalisation » de la nouveauté dans le champ de ce qui est cru, déplacements de la nomination (« ce que tu nommes un rêve, c'est le diable »), manières de faire croire que d'autres croient, changements dans les proportions et l'organisation du croyable par la seule injection d'informations (technique publicitaire bien connue), etc. La question dépasse les limites d'un exposé déjà trop long. Encore ai-je laissé de côté toute la complexité du problème épistémologique et l'opposition de croire à savoir ou à voir.

Le croire, clé pour une théorie de la communication sociale, ne cesse de poser la question de l'autre. Il noue un *art de l'autre* (des techniques dialogales qui apprivoisent la différence) et la fiction fondatrice qui pose *un sujet supposé croire* comme la condition de cet art. Les savantes stratégies qui visent une gestion sociale de la communication se combinent au mythe qui « fait marcher » la relation à l'autre. *Fides a dialectica petitur*, disait Agricola[29]. Mais dès le commencement, une première parole n'est possible à l'enfant que parce qu'un répondant l'attend.

Université de Californie Michel de CERTEAU

[29] Rudolf Agricola, *In laudem philosophiae et reliquarum artium oratio*, Ferrare, 1476, dans Hans Rupprich, *Humanismus und Renaissance*, Leipzig, Philipp Reclam jun., 1935, p. 173.